15e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 21. 25 MAI 1893.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres. | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES OCCASIONNAIRES

L'étude que nous entreprenons est d'une importance capitale pour les confesseurs. L'éminent théologien, Emile Bérardi, dans la préface de son remarquable traité *de Recidivis et Occasionariis*, ne craint pas de dire : « Nulla quæstio certe est practica sicut ista, et forsan nulla alia tanti momenti est. » Le même auteur se plaint du laconisme des ouvrages classiques les plus en cours, sur cette question toute hérissée de difficultés. Il blâme l'intolérable rigueur de quelques directeurs d'âmes qui, comprenant mal les règles tracées par saint Alphonse, ne tiennent pas compte des circonstances qu'envisageait le saint Docteur ni des exceptions qu'il accordait ; il désapprouve et condamne la conduite de quelques autres, qui, abandonnant ces mêmes règles comme inapplicables, marchent sans guide, en aveugles, ne se fiant qu'à leur propre jugement. Il constate encore l'anxiété d'un grand nombre. Ceux-ci, d'une part, n'osant appliquer des règles qu'ils regardent comme nuisibles aux pénitents et, de l'autre, craignant d'encourir la condamnation portée par de saints docteurs contre ceux qui s'en écartent, se trouvent sans issue.

Pour faire un peu de lumière sur cette question excessivement pratique, nous nous proposons de traiter successivement les trois points suivants :

1° Nature de l'occasion et ses espèces.

2° Nécessité d'éviter l'occasion et manière de s'acquitter de cette obligation.

3° Règles de conduite pour les confesseurs à l'égard des occasionnaires.

Dans les solutions à donner, sans négliger les anciens théologiens, nous ferons une part large aux nouveaux qui ont traité cette question avec quelques détails et tout en tenant compte des difficultés du moment présent, comme Bérardi, Ærtnys, Ballerini, etc.

I. NATURE DE L'OCCASION ; SES ESPÈCES

Dans cette première partie, il est surtout nécessaire de bien préciser deux choses : 1° Quels sont les éléments constitutifs de l'occasion en général ; 2° que faut-il pour qu'il y ait occasion prochaine. A notre humble avis, la solution de ces deux *quæsita* jette une vive lumière sur la question entière des occasionnaires ; et avouons-le, c'est du manque de netteté dans les premières notions que naissent presque toujours des obscurités impénétrables.

1. Occasion en général

Voici la définition qu'en donne Gousset : « On entend par occasion tout objet *extérieur* qui, en frappant nos sens, fait naître en nous la pensée du mal et nous porte au péché. » D'autres définissent l'occasion : « toute personne, tout objet extérieur (livre, tableau, compagnie ou lieu de plaisir, etc.) qui invite et entraîne à pécher. » Ou bien encore : « L'occasion est toute personne, tout objet extérieur qui nous met en péril de péché. »

Toutes ces définitions sont bonnes, puisqu'elles renferment les deux éléments essentiels qui constituent toute occasion : 1° un objet externe, et 2° l'influence mauvaise de cet objet sur l'esprit et la volonté de l'homme. Par le premier, l'occasion se distingue du simple péril de péché, qui n'est pas l'occasion proprement dite. Les deux sont requis à la fois. L'absence de l'un suffirait pour enlever à l'objet sa nature d'occasion et le placerait dans la catégorie ou de simple péril ou d'objet indifférent. Il résulte de cette simple explication, que le terme occasion n'est pas pris dans le même sens en morale et en philosophie. En morale on attribue à l'occasion une influence sur l'esprit ou le cœur, ou sur les deux à la fois, ce qui revient à la classer parmi les causes morales ; tandis que le philosophe distingue l'occasion de la cause même morale, et ne laisse à l'occasion, ainsi contredistinguée de la cause, qu'une raison d'opportunité, sans influence déterminante sur la volonté.

Pour avoir de l'occasion une idée adéquate, il faut encore la bien distinguer du simple péril de pécher. L'occasion est un péril, mais un péril spécial, un péril qui vient du dehors; par conséquent tout péril n'est pas une occasion, car il en est qui viennent du dedans de nous.

On entend par péril, en général, tout ce qui nous porte à mal faire. Si l'impulsion à mal faire vient du dedans, comme par exemple d'une mauvaise habitude contractée, du tempérament ou du démon, nous avons le simple péril de pécher, en tant que le péril se distingue de l'occasion. Si au contraire l'impulsion est l'effet de l'influence d'un objet externe, alors le péril se confond avec l'occasion et prend le nom d'occasion.

2. Espèces d'occasion. — L'occasion prochaine

Du genre passons aux espèces. Les théologiens distinguent entre occasion *prochaine* et *éloignée, absolue* et *relative*, *volontaire* et *nécessaire, continue* et *interrompue* ou *non continue*. Comme les dernières espèces sont des subdivisions de l'occasion prochaine et éloignée, qui forme une sorte de genre renfermant sous elle les autres espèces, nous devons l'examiner avec un soin particulier, nous étendant longuement sur l'*occasion prochaine*. A cet effet nous traiterons les deux questions suivantes :

1° Quelle est la vraie notion de l'occasion prochaine ?

2° Quand y a-t-il occasion prochaine pour quelqu'un en particulier ?

I. *Quelle est la vraie notion de l'occasion prochaine ?*

La nature d'une chose est exprimée par sa définition. En définissant d'une manière exacte l'occasion prochaine, nous en aurons décrit la nature. Mais là est la difficulté. S'il est des définitions qui ont l'avantage d'être reproduites, ou dans les termes qui les composent ou dans la substance, par tous les auteurs, telle n'est pas la définition de l'occcasion prochaine. Les définitions qu'ont données les théologiens à travers les siècles ne s'accordent pas toujours ni dans la substance ni dans les termes. Il est pourtant de toute nécessité d'en fournir une, de l'expliquer, et au besoin de la prouver.

Bérardi réduit à quatre les formules par lesquelles les théologiens ont exprimé ce qu'ils entendent par occasion prochaine. Et certes, à leur simple examen, il est évident qu'elles sont loin d'être identiques. Nous les mettons sous les yeux du lecteur, afin de pouvoir mieux justifier le choix que nous ferons :

1re DÉFINITION. — *Occasio proxima* est persona vel res externa, propter quam homo *peccat semper* aut *quasi semper*.

2e DÉFINITION. — *Occasio proxima* est persona vel res externa, propter quam homo peccat *frequentius* et *ut plurimum*.

3e DÉFINITION. — *Occasio proxima* est persona vel res externa, propter quam homo peccat *frequenter*.

4e DÉFINITION. — *Occasio proxima* est persona vel res externa propter quam homo exponitur *probabilitati peccandi*.

Chacune de ces définitions est souscrite par quelques noms des plus grands théologiens. Il appert aux yeux de tous qu'entre peccare *semper* aut *quasi semper*, peccare *frequentius* et *ut plurimum*, peccare *frequenter* et exponi *probabilitati* peccandi, il y a une différence par trop grande; de sorte que ce qui doit être occasion prochaine pour certains théologiens ne l'est pas pour d'autres. Ainsi, pour me servir de l'exemple de l'éminent Bérardi, Titius s'accuse de se trouver dans trois occasions volontaires, qu'il fréquente tous les jours pendant toute l'année. Malgré les précautions et les remèdes, sur douze visites, il pèche environ sept fois dans la première occasion, cinq dans la seconde et trois dans la troisième. Or, si le confesseur tient pour exactes les trois premières définitions, il reconnaîtra qu'aucune des trois occasions n'est prochaine, et que par conséquent son pénitent n'est tenu d'en éviter aucune *sub gravi*. Et à vrai dire, peut-on appeler prochaine la première de ces occasions, ou Titius n'a péché que sept fois sur douze ? Mais il n'a pas péché *semper* aut *quasi semper*, comme l'exige la première définition. A plus forte raison, on ne pourra pas appeler prochaine la deuxième où il n'a péché que cinq fois, ni la troisième où il n'a péché que trois; car ni le *semper* aut *quasi semper* de la première définition, ni le *frequentius* de la deuxième, ni le *frequenter* de la troisième ne se trouvent vérifiés.

Mais voici la conséquence épouvantable d'un pareil raisonnement, c'est que nul ne serait tenu d'éviter une occasion qui le fait tomber dans le péché mortel 90 fois par an, ni même celle qui le fait tomber 150 fois, ni même celle qui l'entraîne 210 fois, ainsi que le cas se vérifie dans l'exemple de Titius; attendu que, d'après les trois premières définitions proposées de l'occasion prochaine, dans l'exemple en question, il n'y aurait pas occasion prochaine: ce que tout le monde assurément regardera comme faux et dangereux. Donc, si tout principe, duquel découlent logiquement des conséquences fausses, doit être tenu pour faux et dangereux, que faudra-t-il penser des trois définitions qui nous amènent à des conclusions si funestes? Il faudra les déclarer fausses comme définitions, et dangereuses dans leur application.

Ou bien encore, démêlant la part de vérité qui se trouve dans ces définitions, disons qu'elles sont justes en tant qu'elles affirment, erronées en tant qu'elles nient ou excluent. En d'autres termes, il y a bien occasion prochaine, là où l'on pèche *semper aut quasi semper... frequentius et ut plurimum... frequenter*, comme l'affirment les théologiens qui proposent ces définitions. Mais là ne se bornent pas tous les cas d'occasion prochaine, comme nous le prouverons tout à l'heure.

Il en est d'autres. Voilà pourquoi ces définitions sont erronées en tant qu'elles sont exclusives de tout autre cas. Elles ne peuvent donc être données comme définitions classiques. La vraie définition ne doit s'appliquer que *omni et soli definito,* suivant une règle bien connue.

Nous devons donc nous arrêter à la quatrième définition, à savoir : Occasio proxima est persona vel res extrinseca propter quam homo exponitur *probabilitati peccandi.*

Bérardi qui l'approuve pleinement l'explique par la notion suivante : *Occasio proxima est persona vel res extrinseca, quæ, magnam vim faciendo, in grave periculum peccandi hominem inducit*; et Gousset la traduit en ces termes : *L'occasion prochaine est celle qui nous porte si fortement au péché qu'il est probable ou vraisemblable que celui qui s'y trouve tombera dans le péché mortel.*

Pour nous, il est manifeste que cette dernière définition, seule, exprime la nature de l'occasion prochaine, n'est ni trop large, ni trop étroite, embrasse sans en omettre tous les cas d'occasion prochaine, et n'en inclut cependant aucun qui ne doive vraiment y être rapporté. C'est pourquoi nous lui accordons nos préférences.

Le motif de ce choix est double : 1° Les théologiens sont unanimes à dire qu'il est défendu, sous peine de faute grave, de s'exposer à un *péril probable* de pécher, et que, par conséquent, pas n'est besoin que le péril soit certain, ou plus probable. Les quelques théologiens de quatrième ou cinquième ordre qui s'écartent de l'opinion commune, ne peuvent former une opinion ni intrinsèquement, ni extrinsèquement probable. Et parmi les théologiens qui font un péché grave de s'exposer au péril probable de pécher, se trouvent ceux-là même qui avaient adhéré à la première, à la deuxième ou à la troisième définition de l'occasion prochaine.

Or, ne doit-on pas dire que ces mêmes théologiens désavouent ainsi, implicitement au moins, leur propre définition; car en prohibant sous peine de péché mortel de s'exposer au péril probable de pécher, péril qui se trouve dans l'occasion, ils reconnaissent cette occasion comme prochaine, l'occasion prochaine, de l'avis de tous, étant la seule qu'on soit tenu de fuir sous peine de faute grave. C'est ainsi que nous sommes amenés à conclure que l'*occasion prochaine est bien celle qui constitue un péril probable de pécher pour celui qui s'y expose.*

2° La définition de l'occasion prochaine que nous ferons nôtre est actuellement adoptée par tous les théologiens les plus en renom, tels que Bérardi, Ærtnys, Marc, Vincent, Bonal.

Toutefois, pour qu'il n'y ait pas de méprises, qu'on veuille bien se rappeler les deux éléments nécessaires pour constituer une occasion : l'objet extérieur et l'influence de cet objet sur la volonté. Si cette influence n'existait pas, si la volonté par ailleurs était résolue au mal, l'objet extérieur ne constituerait pas une occasion prochaine ; il pourrait être un instrument de péché, mais n'aurait pas le caractère d'occasion.

L'occasion prochaine a pour *contraire* l'occasion *éloignée.* On peut définir cette dernière : toute personne, tout objet externe qui, par son influence, excite à mal faire, mais dont l'influence est faible, de sorte qu'elle ne constitue pas un péril prochain, et, ordinairement, celui qui se trouve en pareille occasion ne pèche pas gravement.

Subdivisions. L'occasion prochaine se subdivise en *absolue* et *relative.* L'occasion prochaine *absolue* est celle qui est telle pour tout le monde, c'est-à-dire est prochaine pour tous; ou, si vous aimez mieux, constitue pour tous les hommes, en général, un péril probable de pécher. Tel serait un livre traitant « *de obscœnis ex professo,* aspectus fixus rei valde turpis, habitatio cum concubina. » Ces occasions sont de telle nature qu'elles exercent une grande force de séduction chez tous les hommes. L'occasion *relative* est celle qui est prochaine, non pour tous, mais pour quelques-uns seulement. Pourquoi ? parce qu'elle exerce sa puissance de séduction sur les uns et non sur les autres; ainsi la danse, l'auberge, *commoratio cum puella venusta,* peuvent être une occasion prochaine de péchés graves pour un tel qui se sent faible ou qui a déjà fait l'expérience de ses forces, et non pour un autre qui est rebelle à l'influence exercée par ces objets ou ces personnes.

Il suit de là qu'une même occasion peut être prochaine pour l'un et éloignée pour l'autre.

Nous donnerons ailleurs, quand il sera question du devoir des confesseurs à l'égard des différentes sortes d'occasionnaires, les notions d'occasion volontaire, nécessaire, continue et interrompue.

II. *A quels signes peut-on reconnaître qu'il y a péril grave ou probable à fréquenter telle ou telle occasion ;* en d'autres termes, à quels signes reconnaître qu'une occasion serait prochaine pour quelqu'un ?

Parmi les signes indiqués par les théologiens, les uns sont *a priori,* les autres *a posteriori.* Les premiers doivent nous guider quand il s'agit d'une personne qui n'a pas encore été exposée à la même occasion et qui se disposerait à l'affronter. Les seconds, au contraire, sont utiles pour apprécier la situation de celui qui a été ou est encore dans l'occasion et qui par conséquent a déjà fait l'expérience de ses forces.

1° *A priori,* pour celui qui n'a pas encore été exposé à l'occasion, le degré de péril qu'il trouvera dans cette même occasion doit être calculé *ex communiter contingentibus.* C'est pourquoi l'occasion offrira un danger très grave, grave ou léger à l'individu en question, si elle offre un péril de même nature, c'est-à-dire très grave, grave ou léger aux personnes qui se trouvent placées dans les mêmes circonstances; car une diversité de circonstances peut très bien amener modification dans le degré de danger que présente

l'occasion, comme une identité de circonstances donner lieu à une identité de péril. Il faut donc minutieusement étudier les circonstances de l'occasion.

Ces circonstances peuvent être de trois ordres, à savoir : circonstances de personne, circonstances qui entourent l'occasion, circonstances de mode.

a) De la part de la personne qui s'expose à l'occasion, l'âge, le caractère, l'état, le sexe, le degré d'instruction et d'éducation, sont des circonstances de personne qui doivent entrer en ligne de compte. Ainsi il est des choses très dangereuses pour les adultes et non pour les enfants. Il en est d'autres qui offrent un danger aux jeunes et non aux vieux, « libidinariis et non frigidis ; iracundis et non mansuetis ; avaris et non prodigis ; fragilibus et non constantibus ; vitam cælibem ducentibus et non conjugatis ; viris et non feminis ; feminis et non viris ; rudibus et non doctis [1]. » Saint Alphonse dit à ce sujet : « Aliquando occasio quæ respectu aliorum communiter est proxima, respectu hominis valde pii et cauti poterit esse remota [2]. » Il faut tenir un compte spécial de deux éléments : l'*affection* et l'*habitude* ou la *coutume*. Ainsi une conversation prolongée avec une personne du sexe sera un danger prochain pour celui qui la poursuit d'un amour illicite et non pour un autre. L'habitude est une circonstance qui le plus souvent augmente la gravité du péril ; quelquefois cependant, en vertu de l'habitude, les choses les plus dangereuses ne font plus d'impression, d'après l'adage : *ex assuetis non fit passio*. Ce qui fait écrire à saint Alphonse : « Assuefactio efficit ut viri ex tali visu (fœminarum ubera ostendentium) minus moveantur ad concupiscentiam, prout experientia constat. » Pour résumer, en deux mots : il faut faire attention à la fragilité, aux passions, aux habitudes vicieuses, aux tentations de la personne qui veut s'exposer à l'occasion.

b) Les circonstances qui entourent l'occasion elle-même peuvent établir une grande différence dans la gravité du péril. Ainsi, dit Bérardi, que nous nous plaisons à citer en cette matière : « Aliud est conversari cum femina juveni, pulchra, ornata, et meretriciis modis se gerente ; aliud vero cum annosa, deformi, gravi, verecunda, pia... Aliud est comœdiæ satis honestæ satisque decenter repræsentatæ, et aliud valde turpi aut valde turpiter repræsentatæ assistere. »

c) La manière dont on s'expose à l'occasion peut encore exercer une grande influence, aggraver ou diminuer le péril. « Aliud est clam, remotis arbitris, frequenter, diu et sine ulla cautela ; aliud autem coram aliis, raro, brevi tempore et caute, cum puella loqui. » (Bérardi, n. 13).

2° *Signes a posteriori*. Ils se tirent de l'expérience déjà faite ; car, il s'agit ici, non comme précédemment de celui qui n'a pas encore été dans l'occasion ou dans une occasion semblable, mais de celui qui s'y trouve encore ou s'y est déjà trouvé.

Quatre hypothèses possibles. La personne en question — *a*) a succombé *toutes les fois* ou à peu près qu'elle s'est trouvée dans l'occasion ; — *b*) elle a succombé *fréquemment* ; — *c*) elle n'a succombé que *rarement* ; — *d*) elle n'a *jamais* succombé, mais a éprouvé des tentations.

Dans le *premier* cas, il est moralement certain que cette personne succombera, si elle ose s'exposer à la même ou à une semblable occasion. Pour elle, cette occasion est évidemment prochaine.

Dans le *deuxième* cas, l'occasion sera encore prochaine. Celui qui est tombé fréquemment sous l'influence mauvaise d'une personne ou d'un objet, tombera probablement s'il va se placer sous le coup de la même influence. Cela ne peut faire un doute pour personne.

En *troisième* lieu, que dire de celui qui n'est tombé que rarement dans l'occasion où il s'est trouvé et qu'il a fréquentée? Pour celui-là, chaque visite considérée isolément pourra n'offrir qu'un péril léger ; mais toutes, considérées dans leur ensemble, présenteront un danger grave et rendront l'occasion prochaine. Par exemple Titius depuis longtemps rend visite tous les jours à sa voisine, et, dans ces visites, il pèche avec elle deux fois par an, pas davantage. En ce cas, chaque visite prise isolément ne semble pas exercer une grande influence d'excitation au mal sur Titius et ne peut constituer le péril probable nécessaire pour qu'il y ait une occasion prochaine ; cependant la *continuation* (notez le mot) de ces visites quotidiennes sans aucune précaution semble constituer une occasion prochaine. Le péril de cette occasion serait rendue éloigné par l'emploi de remèdes qui préserveraient contre de semblables rechutes.

Quatrièmement, s'il n'y a pas eu de chutes, mais des tentations provenant de l'occasion, c'est l'étude des circonstances qui doit nous révéler la gravité du péril. Si les tentations sont violentes, si la personne qui les éprouve est faible, on pourra regarder l'occasion comme prochaine. Si, au contraire, les tentations n'ont pas un caractère de violence trop accusé, si elles ne sont pas fréquentes et que le sujet soit fort et constant, l'occasion pourra n'être qu'éloignée. Telle est bien l'opinion de saint Alphonse : « Cum occasio externa, inquit, conjungitur cum passione vehementi, vel habitu vitioso, vel forti tentatione, peccat qui eam non relinquit etsi nondum cesserit tentationi ; quia raro accidet quod talis se continebit, si ab occasione non separetur. »

Un point reste à déterminer pour jeter quelque éclaircissement sur cette dernière partie.

Que faut-il entendre par *chutes fréquentes, fréquence* de chutes ?

On distingue deux sortes de fréquence, l'une absolue et l'autre relative. L'une et l'autre suffisent pour constituer une occasion prochaine. Dans la fréquence relative, on compare le nombre

[1] Bérardi, *de Recidivis et Occasion.*, n. 13.
[2] L. VI, n. 452.

des chutes avec le nombre de fois que l'on s'est trouvé dans l'occasion. Ainsi, celui qui, dans douze visites faites, a succombé cinq ou six fois, celui qui rencontrant une femme trois ou quatre fois par an, pèche le plus souvent avec elle, celui même qui ne ferait qu'une seule visite par an et en profiterait pour pécher, tous ceux-là se trouveraient dans l'occasion prochaine, à raison de la *fréquence relative* des chutes.

Dans la fréquence *absolue*, on tient moins compte de la comparaison du nombre des chutes avec le nombre de fois qu'on s'est exposé à l'occasion, que du nombre des chutes pris en lui-même. Si ce nombre est *notable*, cela suffit pour qu'il y ait fréquence. Voilà deux personnes qui se voient tous les dimanches et qui pèchent ensemble dix ou douze fois par an. Le chiffre dix et douze suffisent pour constituer un nombre notable, établir la fréquence, en dehors de toute comparaison avec le nombre de rencontres.

Suivant l'occurrence on se servira de la fréquence ou absolue ou relative pour déterminer quand est-ce qu'il y a péril probable ou non, et par conséquent, occasion prochaine ou éloignée.

A l'aide de ces notions préliminaires, un peu arides il est vrai, mais indispensables pour traiter avec suite et profit la question des occasionnaires, nous pourrons entrer plus avant dans le cœur de la question.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — Le savant *Ami* voudrait-il compléter son excellent article du 22 septembre 1892 sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat en ajoutant quelques détails sur ces deux graves questions :

1° Quand et pourquoi l'Etat est-il tenu de connaître et de professer la religion *catholique ?* 2° Dans quelles mesures peut-il tolérer les fausses religions ?

R. — Ad 1. Cette question est traitée dans plusieurs encycliques de Léon XIII, notamment dans l'encyclique *Immortale Dei* et dans l'encyclique *Libertas*.

A. Les raisons pour lesquelles l'Etat est tenu de professer la vraie religion, la religion catholique, sont les suivantes :

1° L'Etat n'a pas moins Dieu pour auteur que les individus et, à ce titre, il doit à Dieu un culte qui lui agrée et qui ne saurait être que le culte véritable, l'unique religion vraie, la religion catholique.

2° L'Etat est composé d'hommes qui doivent à Dieu le culte de la vraie religion, non seulement à titre individuel, en tant que particuliers, mais encore en toutes leurs qualités et à tous les titres qui s'ajoutent à la personnalité individuelle : ainsi le père y est obligé et comme homme et comme père de famille, parce qu'il tient de Dieu et doit rapporter à Dieu, non seulement son existence individuelle, mais encore la paternité qui le constitue chef de famille. Donc les hommes unis en société doivent, comme société, offrir à Dieu leurs hommages et leur culte, ce qu'ils ne peuvent régulièrement que par le seul culte véritable, celui de la religion catholique.

3° La société a besoin, pour atteindre sa fin, du secours de Dieu ; elle doit le lui demander parce que la prière est le moyen ordinaire donné à l'homme pour obtenir ce qui lui est nécessaire. Or elle ne peut demander ce secours régulièrement que par le culte véritable qui est celui de la religion catholique.

On pourrait objecter que l'Etat est de droit naturel et par conséquent ne saurait être tenu qu'à la partie naturelle de la religion et non à la partie surnaturelle et positive. Il lui faudrait avoir une religion dégagée de toute idée surnaturelle et de tout enseignement comme de toute prescription positive.

Cette objection pèche de plusieurs manières. Premièrement, il est faux que l'Etat soit exclusivement dans l'ordre naturel. Si sa fin propre est temporelle, il n'en doit pas moins reconnaître et protéger la religion surnaturelle de ses sujets, ce qui le place déjà dans l'ordre surnaturel. De plus, la religion surnaturelle est promulguée, non pas pour les individus seulement, mais pour les hommes même unis en sociétés. L'Etat n'est donc pas, pour la religion, dans l'ordre purement naturel.

Et quand même l'Etat serait exclusivement de l'ordre naturel, il ne pourrait se contenter d'une religion purement naturelle que si cette religion existait. Or, il n'existe pas de religion purement naturelle. Il n'y en a jamais eu. Dès le premier moment la promesse du Rédempteur a été un dogme fondamental de la religion, et l'acte principal de tout culte a toujours été le sacrifice. Ces deux bases liées entre elles par les rapports les plus intimes se retrouvent partout. Or l'une et l'autre ne sont pas purement naturelles; elles sont surnaturelles et positives.

On pourrait encore objecter que l'Etat n'a pas à se prononcer entre les diverses religions qui se prétendent la vraie religion et que conséquemment rien ne l'oblige de professer la religion catholique à l'exclusion de toute autre.

Cette objection, si elle était fondée, irait à une conclusion beaucoup plus radicale. Si l'Etat pouvait s'autoriser de ce que plusieurs religions se prétendent vraies pour ne pas embrasser la religion catholique, il serait également en droit de n'embrasser en particulier aucune des autres. Il ne serait par conséquent obligé d'en embrasser aucune. Or l'Etat est tenu d'avoir une religion. L'objection est donc mal fondée, puisque logiquement elle conclut à faux.

En réalité, l'Etat est tenu d'avoir une religion et la seule vraie. Il ne saurait se prétendre dégagé

vis-à-vis de cette dernière que s'il était impossible de la reconnaître. Mais Dieu l'a entourée de tant de lumière et l'a pourvue de marques si évidentes que tout homme de bonne volonté la distinguera infailliblement s'il veut sérieusement appliquer son esprit à l'étude de ces marques. En le faisant, l'Etat, pas plus qu'un simple particulier, ne s'arrogera une puissance qui ne lui appartient pas, celle de juger en maître de la religion. L'étude qu'il fera alors et le discernement par lequel il distinguera la religion vraie des religions fausses n'aura aucunement le caractère d'un jugement juridique par lequel l'Etat prononcerait d'autorité et d'office sur la religion, mais uniquement celui d'un acquiescement pratique et d'un acte de soumission à l'égard d'une religion d'origine et de dignité supérieures à l'Etat.

B. Quand et de quelle manière l'Etat est-il obligé de professer la religion catholique?

Cette question, qui semble assez simple au premier abord, soulève des difficultés importantes. Un bon moyen de les résoudre est de bien définir ce qu'est l'Etat.

Souvent, par le mot *Etat*, on entend un pouvoir abstrait et impersonnel distinct de tous les membres de la société et même de ceux qui exercent le pouvoir. C'est une abstraction pure, et cependant, par une contradiction évidente, on lui attribue l'existence puisqu'on en fait le propriétaire des droits les plus élevés et les plus étendus. Ce n'est pas dans cette acception contradictoire que nous entendons l'Etat. L'Etat est une chose concrète, existente, personnelle au sens de personne morale.

Mais quelle est cette personne concrète? Rien ne la définit d'une manière précise. De là les diverses significations que revêt ce mot d'Etat.

Tantôt l'Etat signifie la société tout entière prise dans son unité morale : c'est dans ce sens qu'on entend l'Etat quand on lui attribue la propriété des biens domaniaux.

Tantôt l'Etat signifie l'ensemble des pouvoirs publics : c'est dans ce sens que l'on dit que l'Etat gouverne le pays.

Tantôt l'Etat désigne seulement les dépositaires du pouvoir souverain : actuellement le président avec ses ministres et les Chambres législatives.

Tantôt l'Etat ne comprend que le président et les ministres.

On conçoit que la profession de la religion soit différente selon ces différentes acceptions du mot d'Etat.

Si l'Etat n'était que l'abstraction que nous avons dite, cette personne abstraite serait abstractivement tenue de professer la vraie religion par quelque abstraction impossible à déterminer : car cette obligation devrait répondre à sa nature. Elle serait indéterminable et insaisissable comme l'Etat lui-même. Mais nous avons écarté ce sens.

Si l'Etat est quelque chose de concret, il a l'obligation concrète de professer la vraie religion de la manière qui répond à sa nature. Mais quelle est cette obligation? Est-ce simplement celle qui s'impose individuellement à chacune des personnes dont la réunion compose l'Etat? Ou bien ces mêmes personnes, déjà tenues à titre personnel et privé de suivre et de professer la vraie religion, sont-elles encore tenues comme personne morale, en tant qu'Etat, à faire une profession de la vraie religion distincte de la première et ayant un caractère social?

D'abord il n'est aucunement douteux que tous les membres de l'Etat, de quelque manière qu'on comprenne l'Etat, ne soient tenus de professer la vraie religion et que leur qualité de membres de l'Etat ne les dispense pas de cette profession. S'il fallait citer un texte canonique consacrant cette obligation, nous rapporterions la définition de la bulle *Unam Sanctam*, que toute créature humaine est soumise au Pontife Romain et que cette soumission est de nécessité de salut. Mais là n'est pas la difficulté.

Nous avons entendu exprimer par un prêtre éminent cette pensée qu'il n'y a pas pour les membres de l'Etat, comme tels, d'autre obligation que celle qui lie chacun d'eux comme individu. Les raisons de cette opinion sont 1° que, si les membres de l'Etat sont, chacun pour sa part, des chrétiens convaincus et pratiquants, l'Etat lui-même le sera nécessairement; 2° que pour une obligation il faut un sujet; or, il n'y a pas de sujet en dehors des personnes individuelles; il n'y a pas un personnage qui soit l'Etat, mais dans l'Etat des personnes individuelles qui seules peuvent être le sujet d'une obligation.

Ces deux raisons sont plus spécieuses que solides. La première suppose que, si les membres de l'Etat étaient individuellement chrétiens, l'Etat lui-même le serait nécessairement. Rien n'est moins prouvé. Il se peut au contraire fort bien que les membres de l'Etat, les membres d'une société, soient chrétiens, et que l'Etat, que la société ne le soit pas. L'expérience est là pour le démontrer. De plus, certaines théories libérales établissent en principe que les individus doivent ou au moins peuvent être chrétiens, mais que l'Etat ou la société ne doit pas ou même ne peut pas professer de religion. Léon XIII a dû réprouver cette doctrine et insister à plusieurs reprises sur le devoir d'être chrétien, non seulement dans sa conduite privée, mais encore dans la gestion des affaires publiques. Il a plusieurs fois rappelé que l'obligation de professer la vraie religion regarde non seulement les citoyens comme personnes privées, mais encore la société comme telle ou les personnes revêtues de la puissance publique. S'il n'était pas possible que la société, que l'Etat fût sans religion avec des membres catholiques, le Souverain Pontife aurait lutté contre des ombres vaines.

La seconde objection suppose qu'en dehors des personnalités individuelles, il n'y a pas de sujet pour une obligation sociale de professer la vraie religion. Cette affirmation renferme un sophisme. Sans doute il n'y a pas d'être réel et physique en dehors des personnes individuelles qui composent

l'Etat ou la société. Mais, par là même que les personnes individuelles sont unies pour constituer l'Etat ou la société, leur réunion compose un être nouveau qui n'est plus l'être individuel de chacun d'eux ; c'est une personnalité morale qui, comme telle, est le sujet du devoir comme du droit. Et ainsi les personnalités individuelles formant l'Etat ou la société sont de deux manières le sujet du devoir : d'une première manière, en tant qu'individus et chacune pour sa part ; d'une seconde manière, en tant que formant un seul corps et dans l'unité indivisible du corps moral. C'est à ce titre que les personnes qui composent l'Etat sont tenues, à titre collectif, de professer la vraie religion.

Comme ce point est capital, il sera utile de l'appuyer de quelques citations empruntées aux encycliques de Léon XIII.

Voici d'abord comment s'exprime l'encyclique *Immortale Dei :* « La société politique étant fondée sur ces principes, il est évident qu'elle doit sans faillir accomplir par un culte public les nombreux et importants devoirs qui l'unissent à Dieu. — Si la nature et la raison imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré parce que nous dépendons de sa puissance, et que, issus de Lui, nous devons retourner à Lui, elles astreignent à la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu que pris isolément. Autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu, dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. »

Léon XIII rappelle le devoir des hommes publics dans l'encyclique *Sapientiæ Christianæ*. Et, dans l'encyclique *Libertas*, il signale et réfute trois degrés de libéralisme ou de naturalisme dont le premier consiste à dire qu'il n'y a aucun lien entre la société civile et Dieu créateur ; le second, tout en admettant que l'homme doit être soumis à Dieu quant à la loi naturelle, prétend qu'il n'a pas à se soumettre à ce qu'il plairait à Dieu de lui imposer par une autre voie que la raison naturelle ; le troisième admet que les lois divines doivent régler la vie et la conduite des particuliers, mais non celle des Etats.

C'est donc une vérité certaine que les hommages individuels de religion ne suffisent pas, et que des hommages à titre public doivent être rendus à Dieu par le moyen de la religion véritable. L'Etat doit professer et pratiquer la religion catholique. Mais comment ?

C. Si, par Etat, on entend la société civile dans son ensemble, il est des circonstances dans lesquelles elle doit s'adresser publiquement à Dieu soit pour l'honorer, soit pour le remercier, soit pour le supplier et lui demander pardon.

Il serait tout naturel que, chaque année, une solennité nationale appelât les fidèles aux pieds des autels pour toutes ces fins. Cette institution existe aux Etats-Unis et en Suisse. Nous avons nos fêtes civiles du 14 juillet. Si mal choisie que soit la date, à cause des souvenirs qu'elle rappelle, la chose n'aurait rien que de très naturel ; mais il y a une lacune de la plus haute importance : l'élément religieux en est officiellement absent. C'est pourtant une circonstance où la société devrait, comme telle, faire acte de religion.

D'autres circonstances motiveraient aussi de la part de la société entière des actes de religion, parce que ces circonstances intéressent la nation tout entière : ainsi les victoires remportées, ainsi les traités heureusement conclus, ainsi la fécondité exceptionnelle de la terre motiveraient des actions de grâces solennelles à Celui qui procure ces biens à la société ; ainsi des revers, des fléaux, des malheurs publics exigent de la société des prières et des supplications qui ne peuvent être de tout point agréables à Dieu si elles ne se font pas conformément aux rites du seul culte véritable.

Si, par Etat, on entend l'ensemble des pouvoirs publics, en même temps que chacun des fonctionnaires est tenu personnellement d'observer et de professer la religion catholique, chacun des groupes dont se composent les diverses parties de l'administration publique doit, outre les hommages individuels dont l'obligation s'étend à tous les citoyens, les hommages spéciaux qui sont en rapport avec sa condition. C'est ainsi qu'autrefois en France, chacun des groupes de personnes revêtues de l'autorité publique assistait en corps aux cérémonies les plus solennelles, comme celles de la Fête-Dieu ; c'est ainsi encore que jusqu'à présent, là du moins où les traditions n'ont pas été sacrifiées, les cours de justice et les tribunaux ouvrent par l'assistance en corps à la messe du Saint-Esprit le cycle de leurs travaux annuels. A ces pratiques très convenables, il faut ajouter comme absolument nécessaire le respect constant de la foi et de la morale chrétienne dans tous les actes qu'ils font pour s'acquitter de leur office.

Si, par Etat, on entend les dépositaires du pouvoir souverain qui sont, en France, le président et ses ministres, le Sénat et la Chambre des députés (nous ne disons pas chaque sénateur et chaque député), le devoir qu'ils ont de professer la religion catholique les oblige à conformer toutes les lois, tous les actes du gouvernement à la foi et à la morale catholiques, à accomplir par eux-mêmes, officiellement, les actes de culte public que peuvent réclamer les circonstances, et à procurer que la société entière s'acquitte des mêmes actes religieux quand ils s'imposent à elle.

A ces devoirs il faut ajouter celui de n'exercer la tolérance à l'égard des fausses religions que de la manière et dans la mesure que le permet la doctrine catholique que nous allons exposer en reproduisant l'enseignement de Léon XIII.

Ad 2. Dans l'encyclique *Libertas*, le Souverain Pontife a formulé les principes qui régissent la tolérance du mal en quelque genre que ce soit. Ces principes s'appliquent à la tolérance des fausses religions.

En premier lieu, la tolérance doit être motivée par

une raison de bien public ; il faut que cette tolérance soit nécessaire, ou pour éviter un plus grand mal, ou pour procurer un bien de plus grande importance que le mal à tolérer.

Conséquemment, la tolérance doit être rigoureusement circonscrite dans les limites du salut public. « C'est pourquoi si elle est nuisible au salut public ou qu'elle soit pour l'Etat la cause d'un plus grand mal, la conséquence est qu'il n'est pas permis d'en user, car, dans ces conditions, la raison de bien fait défaut. »

Il faut donc ne tolérer une fausse religion que si le bien public l'exige et dans la mesure où il l'exige. De ce chef, il y a des religions qu'on ne doit pas et qu'on ne peut pas tolérer, celles dont l'immoralité est par elle-même un plus grand mal que tous les troubles possibles, par exemple les religions qui pratiquent les sacrifices humains, celles qui pratiquent et répandent les désordres contre les mœurs. Il en est d'autres qui, tolérables en elles-mêmes parce qu'elles ne créeraient pas directement de dangers à la société, ne doivent néanmoins pas être tolérées, parce que la société n'a rien à gagner de ce qu'elles seront admises à cette tolérance, ni rien à perdre de ce qu'elles en seront exclues.

En second lieu, « si, en vue du bien commun, et pour ce seul motif, la loi des hommes peut et même doit tolérer le mal, jamais pourtant elle ne peut ni ne doit l'approuver ni le vouloir en lui-même. » Conséquemment, en tolérant une religion fausse, il faut éviter tout ce qui pourrait la faire regarder comme vraie ; en particulier il n'est pas permis de la mettre sur le même pied que la vraie religion, parce que ce serait équivalemment les déclarer également bonnes.

Si des faits précédents avaient établi un tel ordre de choses, avant d'y toucher il y aurait lieu d'examiner si le retour à un état meilleur en principe ne causerait pas de plus grands dommages et s'il n'est pas nécessaire de tolérer même cette égalité de droits entre les fausses religions et celle qui est la seule vraie. Mais pour établir cette égalité, il faudrait qu'il y eût une absolue nécessité de le faire.

Tels sont les principes. Un gouvernement chrétien devrait s'en rapprocher le plus possible dans la pratique. Succédant à un gouvernement comme ceux que nous connaissons, il serait enchaîné bien souvent par des antécédents fâcheux. La sagesse lui ferait un devoir de ne procéder à des réformes qu'avec beaucoup de précautions ; il devrait tenir compte des situations acquises et des idées courantes.

Des concessions, même excessives, précédemment faites à l'erreur, créent à ceux qui la professent comme une espèce de droit dont il ne serait pas équitable de les déposséder s'ils n'y donnaient pas lieu. Si donc il arrive que l'on puisse, sans danger pour le bien commun, ou même que l'on doive, par raison de bien commun, revenir sur une trop large tolérance, un gouvernement chrétien se préoccuperait des intérêts, ressemblant à des droits acquis, de ceux qui auraient légalement bénéficié d'une trop large tolérance.

Il faudrait encore tenir compte de l'opinion générale, soit pour la diriger, si on le peut, dans le sens des réformes nécessaires, soit pour éviter de la heurter si elle s'y montrait opposée. Ce n'est pas que l'opinion de la multitude soit une règle de droit et un guide pour le gouvernement. Mais il n'est de lois applicables et vraiment utiles que celles qui s'appuient sur le sentiment de la plus saine partie de la multitude. Avec les idées libérales sur la liberté de conscience et sur l'égalité de tous les cultes devant la loi, il sera, pour longtemps, impossible de retirer à un culte faux les droits qu'il tient des lois modernes.

Tout ce qui est possible, dans ces conditions, à un gouvernement animé de l'esprit chrétien, c'est de professer ouvertement la religion catholique et de maintenir ses droits en veillant à ce que la liberté et l'égalité de droits accordées aux religions fausses ne tournent pas au détriment de la religion véritable et de la société civile elle-même.

Cette nécessité de tolérer ainsi l'erreur accuse un état défectueux de la société, ainsi que le fait remarquer Léon XIII dans l'Encyclique *Libertas*, et on peut appeler de ses vœux une amélioration sociale qui permette à la vérité de reprendre ses droits. Mais nous sommes bien loin de cet état meilleur. Et, au lieu de nous en rapprocher, nous nous en éloignons de plus en plus. Nous sommes donc pour longtemps encore sous le régime de la tolérance des fausses religions. Puissions-nous n'en être pas réduits, par un renversement des choses, à réclamer pour la vraie religion et à désirer pour elle, comme un état moins mauvais, la tolérance qu'on ne refuse à aucun autre culte !

Q. — Un curé, sous prétexte qu'il doit être informé de tout ce qui se passe dans sa paroisse, interroge en confession ses pénitentes sur les cancans qui courent dans la localité, sur le compte de tel ou tel de ses paroissiens. Que pense l'*Ami* de sa conduite ?

R. — Le confessionnal ne doit servir qu'aux confessions et à ce qui dépend de la confession, comme la direction spirituelle.

Ce n'est point un parloir, ni un salon. En y faisant causer les pénitents de toutes espèces de choses étrangères à la confession, on s'expose à de graves inconvénients dont voici les principaux :

Ces conversations font perdre aux pénitents le respect religieux qu'ils doivent avoir pour la confession, pour le confessionnal et pour le confesseur considéré comme tel.

Ces conversations distraient l'esprit des seules choses qui doivent l'occuper quand on vient recevoir le sacrement de pénitence. Si elles ont lieu avant la confession, elles nuisent au résultat de l'examen et de la préparation ; elles affaiblissent et peuvent effacer le souvenir des péchés ; elles diminuent le sentiment de la contrition et peuvent af-

faiblir considérablement les bonnes dispositions du pénitent. Si elles ont lieu après la confession, elles détruisent le recueillement si utile alors pour conserver et rendre utiles les grâces reçues par le moyen des exhortations et de l'absolution. Si elles ont lieu au cours de la confession, elles causent de plus grands dommages encore : elles faussent l'esprit du pénitent au sujet de ce qui est exclusivement la matière de la confession, savoir la nature, le nombre et les circonstances spécifiques, aggravantes ou atténuantes du péché, en y mêlant des matières étrangères que le pénitent s'accoutumera à regarder comme matières de confession ; elles nuisent aux qualités les plus essentielles de la confession : à l'intégrité en appelant l'attention sur des objets étrangers, à l'humilité et à la confusion salutaire en faisant discourir le pénitent sur des faits communs et indifférents, au caractère même d'aveu de confession en mélangeant les péchés du pénitent à des faits qui lui sont étrangers et en lui faisant ordinairement accuser les autres plutôt que soi-même.

Ces mêmes conversations peuvent facilement être pour les pénitents l'occasion de commettre des fautes contre la charité et contre la justice ; et ainsi le confesseur s'expose à faire pécher ses pénitents au confessionnal.

Elles peuvent détourner de la confession certaines personnes qui voudront éviter d'être ainsi questionnées sur ce que le confesseur n'a pas à leur demander. Par contre, elles peuvent attirer plus qu'il ne conviendrait certaines autres personnes trop heureuses d'avoir cette porte ouverte à leurs détractions.

Elles constituent, pour le prêtre, un abus de pouvoirs parce qu'il se livre à une enquête étrangère, abusant du tribunal où il siège et de son caractère de juge pour obtenir, extorquer même quelquefois, des renseignements qu'il n'a pas le droit de demander de cette manière.

Elles constituent un autre abus du même genre en faisant servir à la conduite extérieure du curé et à son gouvernement de la paroisse des renseignements qui peuvent bien n'être pas matière de confession, mais qui sont liés à la confession par le lieu où ils ont été recueillis et par la manière dont ils ont été obtenus.

Elles créent un grave danger de pécher contre le secret sacramentel. Ce qui tombe en effet sous le sceau sacramentel, ce ne sont pas seulement les péchés et leurs circonstances, mais encore toute chose dite en confession dont la révélation rendrait la confession odieuse. Ces conversations étant, par leur objet même, étrangères à la confession, ne tomberaient point, de ce chef, sous le sceau sacramentel. Mais, comme elles ont lieu au confessionnal, peut-être même au cours de la confession, les fidèles ne sauront pas faire la distinction nécessaire et, s'ils s'aperçoivent que M. le curé a usé des renseignements livrés au confesseur, ils croiront facilement qu'il a violé le secret sacramentel. Or, en bien des cas, on saura qu'il a fait usage des renseignements obtenus au confessionnal. On n'ignore pas qu'il a coutume de questionner. On supposera facilement qu'il a connu les choses par les réponses qu'il aura obtenues de cette manière. S'il paraît connaître ainsi les défauts ou les désordres d'un tiers, celui-ci ne manquera pas de s'emporter contre le confesseur, contre la confession et contre la personne qu'il soupçonnera de l'avoir noirci auprès du confesseur. La pénitente elle-même regrettera d'avoir parlé sur l'ordre de son confesseur et aura de la répugnance à s'adresser à lui de nouveau. Tous ces dangers, qu'il est facile de prévoir et qui sont très prochains parce que les choses arrivent ainsi communément, font que le confesseur est tenu au secret sacramentel sur ce qu'il apprend par cette voie. Ne pouvant pas user des renseignements, pourquoi les demander, et cela surtout quand il ne peut les demander et les recevoir sans abuser de la confession ?

Nous n'avons traité jusqu'ici de ces interrogations qu'au point de vue de la confession à laquelle elles se mêlent. Nous n'avons rien dit de l'imprudence qu'il y a pour le curé à vouloir connaître *tout* ce qui se passe dans sa paroisse et à provoquer des rapports de cette nature. C'est le plus sûr moyen d'être habituellement trompé et de donner presque toujours à faux. L'expérience est là pour le prouver.

Q. — L'*Ami du Clergé* vient de donner le décret du 4 novembre 1892 relatif aux religieux sortis des instituts à vœux simples. Voudrait-il bien aussi indiquer le moyen pratique de faire reconnaître par l'Ordinaire le droit qu'a ce religieux sorti d'une société à vœux simples ou à simple promesse, — exclusion faite de tout vœu — de se faire considérer comme appartenant à son diocèse d'origine et au besoin à se faire donner un poste lui permettant de vivre honnêtement ?

R. — Tout ce que nous allons dire ne s'applique qu'aux religieux sortis des instituts à vœux simples *avant le décret du 4 novembre 1892.*

Les sociétés à vœux simples ou à simples promesses, peuvent être divisées en deux classes par rapport au sujet qui nous occupe. Il en est qui ont obtenu du Saint-Siège le privilège de faire ordonner leurs membres *titulo mensæ communis* ou *titulo missionis ;* d'autres, au contraire, n'ayant aucun privilège pour l'ordination, ont dû demander aux évêques des Ordinaires des lettres dimissoriales, permettant de les ordonner, non pas au titre *mensæ communis* ou *missionis,* mais au même titre que les autres prêtres du diocèse. Autre est la situation des prêtres ordonnés au titre *mensæ communis* ou *missionis,* autre celle des prêtres ordonnés *titulo beneficii vel patrimonii.*

I. Le prêtre ordonné *titulo mensæ communis vel missionis* perd certainement son titre d'ordination en quittant la communauté où il avait été ordonné ; mais, par le fait même de la sortie, il retombe sous la juridiction de l'évêque auquel il appartenait avant son entrée dans l'Institut. Cet évêque est obligé de l'accueillir et de l'inscrire à l'Ordo de son diocèse parmi les prêtres qui font

partie du clergé diocésain ; il doit aussi forcer ce prêtre à se procurer un titre d'ordination, soit un titre patrimonial, soit un bénéfice, sous peine de suspense au besoin, mais il n'est pas tenu *en justice* à lui fournir une fonction ou à lui donner un bénéfice ; c'est au clerc à se pourvoir de lui-même.

Si le clerc en question a les ressources suffisantes pour se créer un titre patrimonial, l'évêque ne peut s'y refuser. S'il ne les a pas, il doit demander un emploi lui permettant de vivre honnêtement, d'abord à son évêque, qui peut ne pas le lui accorder ; mais par ce refus l'évêque perd le droit d'obliger le clerc à demeurer dans le diocèse, et le clerc acquiert la liberté de s'adresser à n'importe quel évêque pour lui demander un emploi.

Dans le cas où le clerc n'a pas de ressources pour se créer un titre patrimonial, et qu'il ne trouve aucun emploi ailleurs, et même s'il ne *veut* pas quitter son diocèse, l'évêque est tenu, *en vertu de la charité*, à l'employer suivant ses moyens, ou à lui fournir une pension, étant donné qu'il remplit les devoirs des clercs [1].

II. Les prêtres qui ont été ordonnés avec les dimissoires de leur évêque n'ont jamais cessé d'appartenir à leur diocèse. Quand ils sont sortis des Instituts, ils se trouvaient donc de plein droit membres du clergé de l'évêque qui a consenti à leur ordination ; ils n'avaient nul besoin de se procurer un titre d'ordination, puisque le leur subsistait. S'ils ont été ordonnés, comme le sont la plupart des prêtres en France, avec une dispense de titre d'ordination, ils retombent à la charge de leur évêque.

Après tous ces préliminaires, il faut résoudre la question pratique : *Comment faire reconnaître* pratiquement *ces principes ?*

D'abord par une respectueuse demande présentée à l'autorité épiscopale et appuyée des preuves canoniques que nous venons d'exposer.

Si ce moyen pacifique ne réussit pas, il y a la ressource d'un recours à Rome. Ce recours a été formé, en 1891, par un prêtre du diocèse de Rennes. Comme nous avons donné le résumé de la cause cette même année, p. 572, nous y renvoyons.

Q. — Y a-t-il un moyen d'obliger les héritiers à accepter une réduction de messes de fondation, lorsque cette réduction étant devenue indispensable, l'évêque ne consent à la prononcer que si les héritiers l'acceptent ?

S'il n'y en a pas, les héritiers font bien de résister, puisque les messes fondées continueront à être célébrées à des taux dérisoires et cela malgré les réclamations les plus légitimes du curé et de la fabrique.

R. — Le consentement des héritiers n'est pas requis en droit pour la réduction d'une fondation.

Les fondations peuvent résulter d'un contrat *inter vivos* ou d'un testament.

Si les fondations résultent d'un testament, l'évêque ne peut les réduire qu'en vertu d'une délégation du Souverain-Pontife. Or les indults de cette sorte ne supposent nullement que les héritiers ont donné leur consentement. Loin de là, on y rencontre une clause qui impose à l'évêque l'obligation de forcer les héritiers à suppléer au déficit de la fondation, *s'ils y sont tenus*, et ne permet de la réduire que s'ils s'y refusent, ou n'y sont pas tenus.

Quant aux fondations qui ont été constituées par contrat *inter vivos*, le Saint-Siège n'autorise pas à les réduire. Toutefois si ces fondations sont, par suite de la diminution de leurs revenus, nuisibles aux intérêts des fabriques, sans qu'il y ait de la faute de celles-ci, il y a lieu d'introduire la cause devant le tribunal de l'évêque pour faire ramener le contrat aux termes de l'équité, *titulo læsionis*. C'est au bureau du conseil de fabrique à faire le recours. L'évêque instruit contradictoirement la cause en interrogeant les intéressés, c'est-à-dire les héritiers et les membres de la fabrique, etc., et ensuite il rendra une décision qui aura pour but direct de ramener le contrat à l'équité. La réduction des messes ne sera donc qu'un effet secondaire : ce qui est important à noter, parce que l'évêque ne peut les réduire directement.

La marche que nous indiquons est fondée sur le droit commun, qui permet aux évêques d'agir dans ce cas sans recourir au Saint-Siège. Quant au pouvoir civil, il laisse aux évêques la liberté d'user de ce pouvoir ordinaire qu'ils tiennent de leur charge. On lit, en effet, dans l'article 29 du décret de 1809, que les évêques pourront réduire les fondations, *conformément aux règles canoniques, lorsque le défaut de proportions des libéralités et des charges qui en sont la condition l'exigera.*

Dans tout cela il n'est pas question du consentement des héritiers, qui ne peuvent introduire contre la décision épiscopale aucun recours devant l'autorité civile. Il leur est cependant permis d'en appeler à Rome.

L'évêque peut-il, afin d'éviter les récriminations des héritiers, *exiger* leur consentement avant de faire une réduction de messes ?

Nous n'avons vu la question traitée nulle part, et nous renvoyons volontiers la décision *ad peritos.*

Q. — L'exposé de principes donné dans le temps par l'*Ami* relativement à l'obligation pour le curé d'assister les mourants m'a causé quelques inquiétudes d'esprit. Je serais heureux d'avoir un éclaircissement supplémentaire.

Voilà un malade demeurant au loin dans la campagne. Il a été dûment administré. La veille encore M. le curé l'a visité et absous de nouveau (si cela a paru opportun). Dans la nuit le malade tombe en agonie. 1° L'obligation en question est-elle si rigoureuse qu'en prévision de ce cas le curé doive recommander à la famille d'avoir soin de le rappeler *même de nuit*, si le malade paraissait en arriver à ses derniers moments ?

(On suppose d'ailleurs que rien ne donne à penser que le malade ait un besoin *spécial* de l'assistance du prêtre).

[1] *Ami*, 1891, page 91.

2° La question changerait-elle si, au lieu d'être au loin dans la campagne, le malade résidait dans le village?

3° La plupart des malades appartenant malheureusement à cette catégorie de chrétiens qui connaissent peu les délicatesses de la conscience (mon expérience personnelle me permet de dire que personne ne semble mourir avec moins de terreur que ces chrétiens qui n'ont connu du christianisme que les grandes lignes — et encore!..) les principes de saint Liguori et autres relatifs au renouvellement fréquent de l'absolution sont-ils bien d'une pratique opportune dans la plupart des cas?

4° Les habitudes chrétiennes disparaissant de plus en plus dans les familles, est-il sage de prolonger selon *toute l'étendue* de la liturgie les prières des agonisants? N'y a-t-il pas péril de lasser les assistants? Au reste, y a-t-il précepte de tout réciter?

R. — Ad 1 et 2. Nous avons relu avec attention ce que nous avons écrit en 1889, t. XI, p. 418 et suiv., sur l'assistance des mourants, et nous y trouvons la réponse à tous vos doutes : il n'y a qu'à appliquer à un cas particulier les principes généraux que nous avons posés.

1° S'il s'agit d'un malade demeurant au loin dans la campagne, auquel on a donné les derniers sacrements, qu'on a vu dans la soirée et que l'on a laissé en paix avec Dieu, il n'y a pas obligation de se faire avertir s'il entre en agonie pendant la nuit, à moins que le malade ne réclame lui-même instamment un prêtre, parce qu'il est matériellement impossible d'arriver à temps, ordinairement du moins.

2° S'il s'agit d'un malade jouissant encore de toutes ses facultés, qui se trouve dans le village même, ou à peu de distance, de sorte que le curé peut être facilement appelé, celui-ci est tenu, au moins *sub levi*, de se faire avertir au moment de la mort. Le Rituel est trop précis pour que l'on puisse interpréter ses paroles dans le sens d'une simple exhortation : *Monebitque instante periculo se confestim vocari, ut in tempore præsto sit morienti.*

3° Cette obligation, qui est *sub gravi* quand le confesseur a des doutes sur les dispositions du pénitent, est *sub levi* quand existe la certitude morale d'une conscience en paix. Il suffira donc d'une cause légère pour en dispenser. Le simple ennui de se relever la nuit ne nous semble pas suffisant pour dispenser d'une obligation même légère. Il en serait autrement si la santé du curé était chancelante et qu'il fût dangereux pour lui de passer subitement de l'atmosphère chaude de son lit au froid glacial de la nuit. Mais c'est là une exception, et, en règle générale, on ne peut pas dire que la nécessité de se relever *quelquefois* pendant la nuit dans le cours d'une année puisse porter une atteinte sérieuse à la santé, ni empêcher l'accomplissement des autres devoirs de notre état.

4° Si le malade est privé de tous ses sens depuis quelque temps et qu'il ait reçu tous ses sacrements, on ne voit pas qu'il y ait obligation précise pour le curé de se trouver à son chevet au dernier moment, surtout pendant la nuit.

A notre humble avis, un curé, sans croire à une obligation *sub gravi*, quand celle-ci n'existe pas, doit être heureux d'assister tous ses paroissiens au moment de la mort, en cherchant à obtenir par là la grâce d'être assisté à ses derniers moments par un prêtre dévoué. Il arrive si souvent que les prêtres meurent sans qu'une voix amie vienne leur parler de Dieu!

Ad 3. Sans avoir une paroisse modèle, l'auteur de cette réponse reconnait avoir *souvent* trouvé l'occasion de les appliquer pendant un ministère qui compte déjà dix-sept années de pratique.

Ad 4. Nous n'avons vu nulle part que les prières de l'agonie fussent *obligatoires*, au sens strict du mot.

Q. — 1° La profession qu'émettent les novices en danger de mort est-elle solennelle ou simple? Si elle n'est que simple, comme il me semble, peuvent-ils gagner l'indulgence plénière que Paul V a attachée à la profession solennelle? Je ne vois nulle part que Pie IX, de sainte mémoire, ait attaché une indulgence plénière à la profession simple qui doit précéder la profession solennelle.

2° Les religieux à vœux simples qui se font apostats de leur Ordre, où l'on émet des vœux solennels, encourent-ils les peines portées par les saints canons et par Pie IX dans la bulle *Apost. Sedis?* (Suspensiones-V du nombre.)

R. — Ad I. La profession avancée en cas de danger de mort a précisément pour but de permettre aux novices de gagner les indulgences attachées à la profession solennelle [1].

Ad II. Les auteurs enseignent communément que les religieux à vœux solennels eux-mêmes qui s'enfuient n'encourent pas la suspense marquée au n° V de la constitution *Apostolicæ Sedis :* cette suspense est seulement pour ceux qui sont renvoyés, *ejecti*.

Pour les autres peines contenues dans les règles de chaque ordre, nous pensons que les religieux fugitifs qui n'ont fait que des vœux simples les encourent aussi bien que ceux qui ont fait des vœux solennels.

NOTES & RENSEIGNEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

POUR AIDER LES ECCLÉSIASTIQUES A COMPOSER ET A COMPLÉTER LEUR BIBLIOTHÈQUE

PREMIÈRE PARTIE

Livres de piété pour les ecclésiastiques

I. MÉDITATION *(suite)*

L'*Ami du Clergé*, dans le n° du 11 février 1893, a déjà fait connaître les Méditations du P. Bourgoing. Il a loué et l'auteur et l'œuvre. L'auteur « appartenait, dit-il, à cette forte génération de l'Oratoire naissant, qui, fondé par le cardinal de Bérulle, s'honora de l'amitié de saints personnages

[1] Benoit XIV, *de Synodo*, lib. XIII, cap. XII, n. VI.

comme saint Vincent de Paul et M. Olier, qui contribua pour une si grande part à l'établissement des séminaires et donna à l'Eglise tant de saints prêtres et de talents sérieux, jusqu'au moment où l'hérésie janséniste vint s'infiltrer dans son sein et stériliser son action pour le bien. » Au surplus, que ceux qui veulent connaître davantage et mieux apprécier le P. Bourgoing, lisent son oraison funèbre prononcée par Bossuet en 1662 : ils concevront de lui une haute estime, et seront tout disposés à accueillir les éloges que l'*Ami* décerne à ses Méditations. Ce ne sont pas de ces méditations « qui sentent beaucoup plus la déclamation que la méditation, » — « qui dispensent de la réflexion et suppriment le travail de l'âme, c'est-à-dire ne se laissent pas méditer ; » elles ne ressemblent en rien non plus à ces « méditatiens à l'eau de rose, où tout est fadeur, affections langoureuses, tendresses qui ne sont bonnes qu'à énerver et à fondre toutes les énergies du cœur... etc. ; » — « ce sont au contraire des méditations toutes pleines de lumière et de grâce, » comme dit Bossuet ; elles nous présentent des considérations très substantielles qui, par des efforts de réflexion personnelle, nous conduisent à des résultats sérieux, c'est-à-dire à des sentiments ou affections bien fondés et à des résolutions appuyées sur des bases solides. C'est la plus haute et la plus profonde théologie, l'exégèse la plus riche, qui nous y fournissent le thème de nos réflexions, ou nous placent sous les yeux les sublimes vérités de notre foi, sous un jour qui sera nouveau pour beaucoup et dans une lumière qui sera saisissante pour tous. Le P. Bourgoing indique lui-même très souvent ces élans du cœur qui doivent jaillir de la considération. Les méditations que nous a données le savant et pieux Oratorien, il les a plutôt *faites* que composées : et c'est lui que nous entendons nous dire simplement, *ex abundantia cordis*, les lumières que l'oraison lui a procurées sur les *Vérités et excellences de Jésus-Christ*, et les sentiments que la grâce a fait naître dans son cœur. Quel charme, et surtout quels avantages dans la méditation de ces vérités que nous avons étudiées au séminaire, et que nous étudions encore, mais plus avec l'intelligence qu'avec le cœur, pour connaître plus que pour aimer, pour savoir et non pour goûter la vérité ! Ce n'est que dans l'oraison, au pied du crucifix, et sous l'action de Dieu, que les saints ont trouvé la science qui les a faits saints, et qui aussi, les a rendus si aptes à faire des saints.

Nous ne doutons pas que le P. Bourgoing ne puisse contribuer beaucoup par ses méditations à nous procurer cette science des saints, et à faire de nous des apôtres pleins de zèle et de charité qui sauront communiquer aux âmes le feu allumé dans nos cœurs par l'oraison. Félicitons-nous donc de cette nouvelle édition d'un ouvrage si riche et si utile.

En tête de l'édition de 1636, se trouvait une préface contenant vingt-quatre directions ou avis pour l'oraison ; elle a été publiée à part, récemment ; nous aurons plus tard l'occasion d'en parler plus longuement. Les trois volumes, appréciés déjà dans l'*Ami du Clergé*, ne sont que la première partie du grand travail du P. Bourgoing.

Cette première partie comprend tous les mystères de Jésus-Christ ; de l'Incarnation, de la Nativité, de l'Enfance et de la Vie cachée, et ceux de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension, de l'avènement du Saint-Esprit, de la Sainte-Trinité, et du très auguste sacrement de l'autel.

La deuxième partie, publiée depuis, « contient des méditations sur chaque verset des litanies de Jésus et de la sainte Vierge, » pour le temps qui s'écoule depuis l'octave du Saint-Sacrement jusqu'à l'Avent. On ne tardera pas longtemps, espérons-le, à nous livrer la troisième et quatrième partie. Les méditations de la troisième partie commentent les plus importantes vérités prêchées par Notre-Seigneur Jésus-Christ et contenues dans les Evangiles des dimanches de l'année et des féries de Carême.

La quatrième partie contient « les vérités et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur *communiquées à ses saints*, » c'est-à-dire les méditations pour les fêtes de la sainte Vierge et des principaux saints, et leurs octaves. Elle renferme de plus huit méditations pour une fête spéciale à la Congrégation des prêtres de l'oratoire, la solennité de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et huit autres sur le mystère de la Transfiguration.

Nous aimons à croire que les éditeurs n'oublieront pas non plus les *Retraites* du P. Bourgoing. Nous en comptons quatre publiées en 1654 : l'une pour les Ecclésiastiques, la seconde pour les Communautés religieuses, la troisième sur les grandeurs et perfections divines, pour les âmes avancées, la quatrième « propre à ceux qui se désirent convertir sérieusement à Dieu. » Elles sont toutes de dix jours, à deux exercices ou méditatious par jour : elles sont comme les autres ouvrages du P. Bourgoing, marquées au coin de la science et de la piété, et offrent par conséquent aux retraitants et aux directeurs de retraites tous les matériaux et toutes les ressources désirables.

La 32e édition des Méditations du P. Bourgoing, revue par le P. Ingold, a été enrichie de *sommaires* pour la préparation de la méditation, et l'on a rendu plus apparentes que dans l'édition de 1636 les différentes parties de chaque méditation ; le style a été un peu rajeuni. Mais nous préférons encore le format, l'exécution typographique et tout l'ensemble de la première édition ; le format surtout de la nouvelle édition ne nous paraît pas digne d'un ouvrage aussi important, et nous oserons dire au libraire-éditeur que ses in-18 sont cotés à trop haut prix et qu'il eut eu plus d'acheteurs à 2 francs ou 2 fr. 50. Cette observation, que nous plaçons ici sans rien retirer de ce qui a été dit sur le mérite de l'ouvrage, nous avons trop souvent l'occasion et la tentation de la faire ; les bons livres, et surtout les très bons livres, devraient

coûter moins cher et être davantage à la portée des petites bourses; le bénéfice réalisé sur chaque exemplaire serait moins considérable, mais cette diminution serait largement compensée par une vente plus abondante, plus facile et plus rapide. N'est-ce pas ici le cas de dire que *filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis... sunt ?*

En lisant et admirant les méditations du P. Bourgoing sur les sept dernières paroles de Jésus en croix, il nous est revenu à la pensée qu'un autre oratorien, le P. Charles Perraud, mort en janvier 1892, avait aussi publié des *Méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ en Croix*. Cet ouvrage qui a été comme le testament du P. Perraud, est le résumé des sermons prêchés par lui sur la passion de Jésus-Christ, le jour du vendredi saint. Nous y trouvons, sur ce grand et si utile sujet, sur ces enseignements solennels d'un Dieu mourant pour nous, les vérités les plus consolantes, les exhortations les plus touchantes. Ah ! nous en avons besoin, de ces consolations divines, dans les différentes épreuves de la vie, dans les inquiétudes de conscience, dans la douleur d'une séparation causée par la mort, dans les angoisses du délaissement. Quelle souffrance éprouve le pasteur zélé, qui voit ses efforts inutiles et les âmes se perdre!... C'est Jésus qui nous fortifiera et nous consolera du haut de la croix, par le pardon qu'Il accorde au bon larron, par l'exemple qu'Il nous donne de la générosité dans le sacrifice, et par les grâces qu'Il nous a méritées en acceptant volontairement et en offrant à son Père une passion si douloureuse et une mort si ignominieuse. Ces leçons et ces consolations du divin Maître, le P. Charles Perraud les fait valoir dans un style élégant et clair, et avec des accents émus et émouvants. C'est Monseigneur l'évêque d'Autun qui a présenté les Méditations au public, dans une introduction digne de l'évêque académicien. Il a dû nous donner, dans la cinquième édition de l'ouvrage, un *épilogue* sur la mort édifiante de l'auteur. (Ajoutez à cela une préface, la messe des malades empruntée à la *Journée des malades* de l'abbé Perreyve, et quelques autres pièces liturgiques, vous aurez un in-18 de 276 pages, qu'il faudra payer 3 francs). Il nous semble inutile, après ces quelques observations, de recommander ce livre à nos lecteurs; c'est vraiment un livre *à lire*. Tandis que les Méditations du P. Bourgoing sont *à méditer;* par les fortes pensées qu'elles présentent à nos réflexions, elles nous donneront, elles aussi, de puissantes leçons et des émotions salutaires, sans que les imperfections ou plutôt la simplicité et la naïveté du style diminuent en rien leur mérite et leur efficacité.

Nous avons sous les yeux deux volumes de *Méditations sur les Mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, que nous nous reprocherions de ne pas signaler à nos lecteurs. Ces méditations sont d'un auteur qui inspire toute confiance, le P. Giraud, missionnaire de Notre-Dame de la Salette; ce nom est une recommandation suffisante. Malheureusement, nous ne pouvons garantir que ce livre soit encore dans le commerce; nous croyons l'ouvrage épuisé, et le troisième volume, qui devait embrasser la Passion, la Vie glorieuse et la Vie eucharistique de Jésus-Christ, n'avait pas encore paru en 1885; nous craignons que l'auteur, mort depuis, n'ait pu achever cet ouvrage. Nous le regrettons, et nos regrets seront sans doute partagés par ceux qui ont appris à estimer et aimer le bon et saint P. Giraud, par ses prédications de retraites ecclésiastiques, ou par les nombreux ouvrages qu'il a publiés. Les Méditations du P. Giraud considèrent Notre-Seigneur au point de vue de son sacerdoce et de son état de victime; elles nous montrent que Jésus-Christ est avant tout, par la mission qu'il a à remplir, prêtre et victime, qu'il en a toutes les dispositions, qu'il en a accompli tous les devoirs dans les différentes phases de sa vie de Verbe incarné. Tous les chrétiens, et surtout les prêtres, participent à divers degrés au sacerdoce de Jésus-Christ, et doivent participer à son esprit de victime. Tel est le thème du P. Giraud, qu'il développe avec toute l'ampleur désirable, et en même temps avec la plus grande simplicité de style, sans recherche, et sans autre préoccupation que celle d'édifier le lecteur et de faire aimer notre divin Sauveur. Et si « l'oraison qui a pour objet les mystères de Notre-Seigneur porte avec elle une grâce particulière, est ordinairement accompagnée de plus de lumière, et captive l'âme par une certaine onction, » ce sera bien avec notre pieux auteur que nous aurons cet avantage d'excellentes vérités mieux saisies et mieux senties. Aussi nous désirons que nos confrères aient, comme nous, la bonne chance de mettre la main sur les Méditations du P. Giraud.

Hâtons-nous d'ajouter que le digne missionnaire de Notre-Dame de la Salette a exposé les mêmes idées dans d'autres écrits, et particulièrement dans un ouvrage en 2 volumes in-8°, que nous ne manquerons pas d'indiquer et de recommander parmi les livres de *lecture spirituelle*.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — Serait-il permis, comme pour l'imposition du scapulaire (S. Congr. des Ind. 5 févr. 1841), de réciter une seule fois au pluriel les formules : *a*) *Memento, homo...* *b*) *Corpus Domini...* *c*) *Accipe... viaticum...*, quand simultanément *a*) on impose les cendres, on donne *b*) la sainte communion ou *c*) le saint viatique ?
Le pourrait-on faire absolument ? ou un prêtre fatigué et infirme pourrait-il se le permettre ?

R. — On ne le peut pas. Ces formules doivent être prononcées intégralement pour chaque personne.

Q. — Il y a des paroisses où l'on ne se sert pas de Thabor pour exposer le Saint-Sacrement, avant la bénédiction aux vêpres ou aux prières du soir. Qu'en pense l'*Ami du Clergé?* Y a-t-il obligation ou liberté de le faire ?

R. — Ni les rubriques, ni les décrets de la sacrée Congrégation des Rites n'exigent le Thabor pour exposer le Saint-Sacrement. Ils n'en font pas même mention.

Q. — Dans notre vaste paroisse, le prêtre est souvent appelé en cas de nécessité pour faire les baptêmes à la maison. Or l'usage est de faire simplement l'ablution. Ne conviendrait-il pas d'ajouter les cérémonies qui suivent ?

R. — Le prêtre ainsi appelé doit d'abord faire les ablutions. Puis, s'il a le temps, il importe d'oindre de saint chrême la tête de l'enfant, de lui imposer le chrêmeau, et de présenter le cierge allumé. Car ces dernières cérémonies sont des sacramentaux pleins de signification, en même temps qu'ils sont des sources de grâces. On peut voir sur ce point Baruffaldi, titre II, n. 59.

Par conséquent ce prêtre fera bien d'apporter le saint chrême avec lui.

Mais pour toutes les cérémonies qui précèdent l'ablution, elles doivent être absolument omises, même par les prêtres.

Sans doute, elles doivent être suppléées si l'enfant revient à la santé, mais suppléées seulement à l'église, jamais à la maison.

Q. — Doit-on dire l'*Alleluia* porté dans la 4e antienne des confesseurs pontifes, à laudes, pendant le temps où ce mot de joie est supprimé dans tous les offices? Je soutiens qu'il fait corps avec le reste de l'antienne ; mais j'ai contre moi quelques confrères, qui l'ont vu supprimé dans certains livres liturgiques. Donnez-nous votre avis, pour trancher la question, et merci d'avance.

R. — Vous avez raison. L'*Alleluia* qui termine la 4e antienne des confesseurs pontifes fait corps avec l'antienne, et doit être prononcé en dehors du temps pascal, excepté depuis la Septuagésime jusqu'au samedi saint.

Q. — 1° A la fête du Patronage de la Sainte-Vierge, dont la célébration est fixée par le calendrier *pro clero romano* au deuxième dimanche de novembre, le missel indique la messe *Salve sancta Parens* au commun de la Sainte-Vierge de la Pentecôte à l'Avent. Mais si cette fête est transférée après le premier dimanche de l'Avent, doit-on néanmoins dire la messe *Salve sancta Parens*, ou bien doit-on prendre dans ce cas la messe *Rorate,* assignée au temps de l'Avent, quoique l'oraison et l'évangile de cette messe ne soient pas les mêmes qu'à l'office du Bréviaire ?

2° Le 19 décembre, fête du B. Urbain V, pour le clergé de Rome, le missel indique la messe *Sacerdotes* au commun, tandis que l'ordo édité chez Poussielgue indique la messe *Statuit.* N'y a-t-il point une erreur dans l'ordo ?

3° Pourquoi aux complies de la fête de la Purification. 2 février, commence-t-on à dire l'antienne *Ave Regina?* La Purification faisant partie des fêtes consacrées à honorer l'enfance du divin Sauveur, il serait, semble-t-il, plus naturel de terminer l'office de ce jour par l'*Alma Redemptoris,* qu'on récite pendant l'Avent et tout le temps de Noël. Il doit y avoir à cela une raison liturgique ou autre que je prie l'*Ami du Clergé* de vouloir bien indiquer.

R. — Ad I. Nous n'oserions pas nous prononcer sur ce point. Nous ne connaissons pas de règle qui puisse nous guider.

Ad II. Les divers ordos des basiliques romaines que nous avons sous les yeux, indiquent uniformément la messe *Sacerdotes* pour la fête de saint Urbain V.

Ad III. Oui, il y a une raison pour laquelle on ne dit pas l'*Alma Redemptoris* après complies. C'est que l'office de la Purification est terminé par l'oraison de complies. Par conséquent, après cette oraison, on ne doit plus dire l'*Alma,* ni le verset *Post partum* qui rappellent l'enfantement et l'enfance du divin Sauveur.

Ajoutons une autre raison. Il convient de commencer l'*Ave Regina* à complies, afin qu'elle soit récitée pour la première fois avec plus de solennité qu'elle ne le serait aux laudes du lendemain.

Enfin, toutes les autres antiennes de la Sainte-Vierge débutent solennellement à complies. Il convient d'accorder le même honneur à l'*Ave Regina.*

On peut voir sur ce point Gavantus dans son Commentaire sur les rubriques du bréviaire, section 5, chap. 22, n. 8.

Q. — La concession de la S. C. des Rites du 27 févr. 1882 *(Acta S. Sedis,* juillet 1889), qui permet de chanter en langue vulgaire devant le Saint-Sacrement exposé, s'étend-elle aux messes, bénédictions et processions de la Fête-Dieu ?

R. — Le Saint-Siège n'a pas encore porté de décision sur ce point. Nos lecteurs nous permettront de garder le silence en une matière aussi délicate, et au sujet de laquelle nous sommes fréquemment consultés.

A cette occasion, nous reproduisons le décret de 1882 qui a étonné bon nombre de prêtres et qui nous a déjà été demandé plusieurs fois. Il a été porté sur la prière de Mgr Finch, évêque de Leavenvorth. Sa Grandeur demandait s'il était généralement permis aux chantres de chanter des hymnes en langue vulgaire en présence du Saint-Sacrement exposé solennellement.

La sacrée Congrégation répondit qu'on le pouvait, pourvu qu'il ne s'agisse pas du *Te Deum* et autres prières liturgiques, lesquelles ne doivent jamais être chantées qu'en langue latine :

« Posse, dummodo non agatur de hymnis *Te Deum* et aliis quibuscumque liturgicis precibus, quæ nonnisi latina lingua decantari debent. Atque ita declaravit et rescripsit. Die 27 februarii 1882 » (n. 5832, ad 3).

D'après ce décret, il semble qu'il est permis de chanter des cantiques en langue vulgaire en présence du Saint-Sacrement exposé. La sacrée Congrégation des Rites a déjà répondu qu'on pouvait tolérer des usages établis en ce sens.

Il serait à désirer que le Saint-Siège donnât des instructions plus précises et plus complètes en cette matière.

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

Q. — Dans un Conseil de fabrique, le renouvellement triennal devait se faire en 1887. Il n'a été opéré qu'en 1891. Le mandat des membres renouvelables en 1887 expire-t-il en 1893 ?

R. — D'après les termes du décret du 30 décembre 1809 (art. 7) un Conseil de fabrique doit se renouveler partiellement tous les trois ans, savoir : à l'expiration des trois premières années par la sortie de cinq membres dans les Conseils composés de neuf conseillers élus et par celle de trois membres dans ceux composés de cinq conseillers. Après les six ans révolus, on doit renouveler soit les quatre, soit les deux autres membres plus anciens.

Il résulte de là que chaque membre d'un Conseil de fabrique ne reçoit mandat que pour six années. A l'expiration de ce temps, le mandat est éteint. Sans doute il peut être renouvelé, les conseillers de fabrique sortants étant rééligibles. Mais pour être régulier, le renouvellement doit être fait dans les formes et aux époques fixées par la loi. Sans cela les élections sont entachées de nullité et peuvent être annulées.

Bien que le renouvellement n'ait pas eu lieu aux époques fixées par la loi, les actes faits par le Conseil de fabrique irrégulier n'en sont pas moins valables. Néanmoins pareille irrégularité entraîne de telles conséquences qu'il importe de se conformer le plus tôt possible aux prescriptions de la loi.

Suivant que l'irrégularité dans le renouvellement porte seulement sur une élection ou sur les deux, il faut distinguer pour la nomination des conseillers.

En cas de nominations partielles à défaut d'élections dans le délai réglementaire, c'est, aux termes de l'article 4 de l'ordonnance du 12 janvier 1825, à l'évêque qu'appartient le droit de faire les nominations.

S'agit-il au contraire de renouveler intégralement le Conseil, aucune élection n'ayant été faite aux époques prescrites par la loi, on doit alors procéder conformément à l'art. 6 du décret du 30 décembre 1809. La nomination doit donc être faite concurremment par l'évêque et le préfet.

Ces principes posés il est certain que le renouvellement fait en 1891 seulement est irrégulier. Le mandat qui expirait en 1887 ne peut donc être continué. En tout cas il expire en 1893. Il y a donc lieu de procéder à un renouvellement soit partiel soit total, comme nous le disons plus haut.

Q. — Maintenant que des inspections sévères font craindre aux pauvres fabriques des amendes si préjudiciables à leur budget, le dévoué et savant *Ami* voudrait-il bien faire connaître comment et sur quel papier les quittances doivent être faites pour que le trésorier ne soit pas pris en défaut ?

Pour éviter la forme de mémoire qui ne peut être acquittée que sur papier timbré, peut-on faire moyennant les 10 centimes de quittance un simple reçu sur papier libre où ne sera indiqué que le chiffre payé ? la facture du cirier par exemple, ou le mémoire du maçon ou du menuisier non acquittés, indiquant le détail des dépenses.

Que penser de ceux qui ont, ainsi qu'il est exposé ci-dessus, tous leurs reçus sur papier libre et croient être en règle en relevant sur une seule feuille de papier timbré chaque article de dépenses ?

Avec ce seul mémoire sur papier timbré ils n'ont rien à craindre, disent-ils. Dans ce cas qui doit signer ce mémoire ?

R. — Sur cette question de papier timbré qui trouble beaucoup de nos confrères, voici en deux mots un principe très facile à suivre dans la pratique. Il nous a été indiqué par un inspecteur des finances en personne, c'est-à-dire par quelqu'un qui est chargé de faire exécuter la loi et de poursuivre les délinquants. Je le formulerai avec les termes dont il s'est servi lui-même.

Excepté pour les mémoires qui passent par le bureau d'un architecte, il n'est pas nécessaire d'employer le papier timbré ; mais à une condition, c'est que le mémoire ou la facture ne portera aucune date, si ce n'est la date de quittance ou paiement accompagnant le timbre de 10 centimes obligatoire, comme on sait, pour les sommes au dessus de 10 francs.

Nous connaissons une cathédrale très surveillée où l'on ne procède que de cette manière depuis près de 10 ans, d'après des décisions du ministère des finances.

Q. — Il y a quelque temps j'ai refusé de livrer le brancard des inhumations pour servir à un enterrement civil. J'étais depuis une demi-heure absent de chez moi quand le maire me fait sommer (parlant à ma domestique) de livrer ce brancard. Elle refuse, n'ayant du reste pas de clef de sacristie. Aussitôt le maire, assisté d'un gendarme, enfonce la porte de la sacristie et enlève le brancard qui est depuis enfermé à la mairie.

Le maire pour appuyer ses prétentions fait valoir que ce brancard était en la possesssion de la commune avant que G... ait été érigé en paroisse, que l'église ainsi que tous les bâtiments qui en dépendent ont été affermés au domaine pour une durée de 3 ans à partir du 4 septembre 1891, et qu'ainsi le desservant actuel ne doit être considéré que comme dépositaire du brancard et autres meubles affectés au culte.

De son côté la fabrique prétend avoir la possession absolue des meubles de l'église. Elle apporte à l'appui de son dire l'axiome : « En fait de meubles, possession vaut titre » et les inventaires de la fabrique où est mentionné ce brancard des inhumations. Elle prétend encore que rien ne pouvait légitimer l'effraction d'une porte de sacristie et qu'il y a lieu d'actionner la commune en restitution du brancard et réparation de la porte de sacristie.

Veuillez être assez bon, Monsieur le Directeur, pour me faire connaître les textes de loi et autres arguments qui pourraient venir en faveur de ma thèse, si, comme je le pense, vous la jugez soutenable.